

## هستی‌شناسی مولانا<sup>۱</sup>

حبيب بشيرپور<sup>۲</sup>

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

طاهره حاج‌ابراهیمی<sup>۳</sup>

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه ادیان و عرفان

### چکیده

مولوی تمام اجزای آفرینش را نمودی از جلوه‌های بی‌همتای خداوند می‌یابد، که خداوند در آن به اندازه و درخور استعداد خلایق، تظاهر به وجود نموده است. از این رو، در نظرگاه مولوی، هستی آینه‌ای است که خداوند دائماً در آن جلوه‌گری می‌کند. مولوی تمامی اجزای هستی را مملو از معنا می‌یابد و معنا را به تعبیر استاد خویش شمس تبریزی همان خدا می‌داند. او آدمیان را در این عرصه فرا می‌خواند که با فراست ذهن و طهارت باطن، معنا خوان جلوه‌های مختلف و متنوع هستی شوند. جهان دو قطبی در هستی‌شناسی مولوی گاهی جای خود را به یک هستی بسیط و ساده می‌دهد که از بطن‌های مختلف تشکیل شده است. مولوی در هستی «فصلی» نمی‌بیند و تمام پهنای هستی در نگاه او محل «وصل» با خداوند، و بنابراین، جای جای آن پر از معنا است. هستی در نگاه مولوی، از حیاتی آکنده از طراوت و حرارت برخوردار است و تمامی اجزای آن بر مبنای عشق، بر طریق کمالی خود طی طریق می‌کنند.

**کلید واژه‌ها:** مولوی، هستی، عشق، خداوند، تجلی، حقیقت، وجود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۲۶

۲. پست الکترونیک: h.bman11@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: t.hajebrahimi@yahoo.com

## مقدمه

هیچ اندیشمندی، خواه عارف یا حکیم و خواه عالم علوم طبیعی، بدون مبانی نظری نمی‌تواند در موضوعات گوناگون به توصیف دریافته‌های علمی خود از عالم هستی بپردازد. مولانا نیز در طرح مسائل هستی، انسان و جهان از این قاعده مستثنا نیست. وی به عنوان عارفی کامل که در بحر معرفت و حکمت الهی غور کرده، در تحلیل هستی‌شناسی از ساختارهای نظری اندیشه خود بهره می‌گیرد. جهان‌شناسی مولانا از حکمت الهی، یمانی و ایمانی که برگرفته از کتاب و سنت است، سرچشمه گرفته است.<sup>۱</sup>

## هستی‌شناسی عرفا

از دیدگاه عرفای اسلام، هستی حقیقتی بسیط و اصیل است که در وحدت ناب و صرافت محض خود با هیچ گونه کثرت همراه نیست. این حقیقت اصیل، واجب بالذات بوده و به چیزی نیازمند نیست. اصولاً جز آن حقیقت یگانه، هیچ چیز دیگری بهره‌ای از هستی حقیقی ندارد، بلکه هرچه جز آن حقیقت یگانه است، چیزی جز نمود ناشی از وهم و خیال نیست. قوام و پایداری این نموده‌ها، با آن حقیقت واحد است که در این نموده‌ها جلوه کرده است.<sup>۲</sup>

اما این حقیقت واحد در بُن، فِیاض و مَوَاج است و این نموده‌های گوناگون، جز رفت و برگشت آن فیض و موج نیست.<sup>۳</sup> این نموده‌ها یک سره وهم و خیال، و همیشه در نیستی‌اند و جز آن حقیقت یگانه، چیزی هستی واقعی ندارد.<sup>۴</sup> همه پدیده‌های جهان که در ادراک ضعیف ما پدیدارند، جز وهم و خیال نیستند.<sup>۵</sup>

۱. دهباشی، مهدی، «تبیین هستی، یکی از مبانی حکمی و عرفانی مولانا، از نگاه حکمت سبزواری»، نشریه

تخصّصی مولانا پژوهی، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹، ص ۳۹.

۲. یثربی، سیدیحیی، عرفان عملی، قم، ۱۳۸۹، ص ۲۰.

۳. نک: قیصری، داود، رسائل قیصری، رساله در توحید و نبوت و ولایت، به کوشش سیدجلال آشتیانی،

تهران، ۱۳۸۱، مقصد ۱، فصل ۱، ص ۱۰؛ و نیز نک: یثربی، سیدیحیی، عرفان نظری، قم، ۱۳۸۰، ص ۲۹۶.

۴. نک: ابن عربی، فصوص الحکم، به کوشش و ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، ۱۳۸۵، فص

یعقوبی و فصّ یوسفی، ۹، صص ۴۷۲-۴۱۸.

۵. یثربی، سیدیحیی، عرفان عملی، ص ۲۰.

### راز هستی

از آن زمان که بشر هستی یافت و اندیشیدن را تجربه کرد، در پی یافتن راز آفرینش و چیستی خلقت، پاینده و پوینده به هر سو نظر افکند و با نگاهی کاوش‌گر همه چیز را کاوید.<sup>۱</sup> اما این معمای بزرگ و راز سر به مهر آفرینش که تاکنون بشر را به خود مشغول داشته است، سؤالاتی را در مقابل دیدگان آدمیان به نمایش می‌گذارد و آنها را به تأمل وامی‌دارد. اگرچه در نگاه عارفانی هم چون ابن عربی و ... این جهان از امور وهمی و خیالی است ولی با این حال، همیشه پرسش‌هایی چون: این جهان هستی از کجا پدید آمده است؟ چرا پدید آمده است؟ و ... آدمیان را به خود مشغول داشته است.

بنابر اصول اعتقادات اسلامی، خداوند «عالم را از عدم آفرید». صوفیان خاطر نشان می‌کنند که این بدین معنی نیست که پیش از آفرینش عالم، موجودات از هر حیث «نیست» بوده‌اند. چرا که خداوند از ازل به همه چیز علم دارد و موجودات پیش از خلقت شان، در علم خدا - هر چند، نه در عالم - وجود داشته‌اند.<sup>۲</sup> مولوی خود در این باره در فیه مافیة می‌گوید:

«عدم در جوش است، به توقع آنکه ایشان را موجود گرداند. عدم‌ها هم چنان که چهار شخص پیش پادشاهی صف زده‌اند، هر یکی می‌خواهد و منتظر که پادشاه منصب را به وی مخصوص گرداند و هر یکی از دیگری شرمنده، زیرا توقع او منافی آن دیگری است.»<sup>۳</sup>

در جهان‌بینی مولوی، عالم مجسم و عینی مادی‌گرایان وجود مستقلی ندارد. در نظر وی، عالم عینی پشت آینه‌ای است که روی آن جان است.<sup>۴</sup> آسمان‌ها تجسم اندیشه‌های متعالی

۱. ریاحی زمین، زهرا، «آفرینش در مثنوی معنوی»، مجموعه مقالات مولانا پژوهی، دفتر سوم مولوی و دین،

زیرنظر غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۵

۲. چیتیک، ویلیام، راه عرفانی عشق تعلیم معنوی مولوی، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، ۱۳۸۲، ص. ۲۰۰

۳. مولوی، جلال الدین، فیه مافیة، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۸، ص. ۲۰۶

۴. عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، ۱۳۷۵، ص. ۲۶، اشاره به بیت: آینه‌ای کردم عیان، رویش دل و پشتش جهان پشتش شود بهتر ز رو، گر تو ندانی روی را کلمات شمس، ترجمه بند ۲۳، صص ۱۴۴۱-۱۴۴۲. با این اختلاف قرائت که: آینه‌ای کردم عیان، پشتش زمین، رو آسمان / پشتش شود بهتر ز رو، گر بجهد از رو و ریا. لازم به توضیح است که در کتاب جان‌جان، منتخباتی از کلمات شمس، اثر رینولد الین نیکلسون، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۸۱، ص. ۷۶، قرائت

انسان‌اند و جسم وسیله‌ای است که به خاطر روح و برای برآوردن نیازهای آن ساخته شده است. بنابراین تکیه کردن بر وحدت پیوسته روح به این نتیجه مألوف می‌انجامد که عالم جسم است، و خدا روح آن. با این همه، چنان که می‌دانیم تصور مولوی از عالم روح، بدان اندازه مونیستی (یک بُنی) یا پانتئیستی (همه خدایی) نیست که منکر کثرت ارواح، و یا موناذ (جوهر فرد روحانی) هایی شود که تا حدی دارای وجودی یگانه و نسبتاً مستقل‌اند.<sup>۱</sup>

در سیر تاریخی فلسفه و دین، درباره رابطه ارواح با روح مطلق، سه شیوه نگرش به وجود آمد: «خلق» (آفرینش)، «کون» (پیدایش) و «صدور». مفهوم «خلق» به طور کلی خصیصه تفکر سامی است. مفهوم «تکون»، با آیین فرزندی خدا، همان گونه که در آیین مسیحیت مطرح می‌شود، منطبق است، و نظریه «صدور»، در دستگاه فلسفی فلوطین به طرز پرشکوهی عرضه می‌گردد. اما مولوی جمله اینها را از نوع مجاز و استعاره می‌شمارد، هر چند دل آگاهانی که این مفاهیم را پدید آورده‌اند، آنها را جدی‌ترین حقایق شمرده‌اند.<sup>۲</sup>

مفهوم «خلق»، بر اختلاف ماهیت خدا و ارواح مخلوق تأکید می‌کند، و فرق این دو را نظیر فرق میان ساعت و ساعت‌ساز می‌داند، و رابطه میان صانع و مصنوع را به ذهن متبادر می‌سازد. مفهوم «تکون»، نیز وحدت ماهوی مؤلّد (زاینده) و مؤلّد (زاده شده) را القاء می‌کند و رابطه میان خدا و روح را، با رابطه میان پدر، مادر و فرزندان آنها قیاس می‌کند. اما مفهوم «صدور» هر چند القاگر وحدت هویت است، اما بر نفی وجود اراده تأکید می‌کند که به لبریز شدن آب از جام، یا فیضان نور از جسم نورانی به ضرورت طبیعی شبیه است.<sup>۳</sup>

به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که مفهوم «خلق»، بر تعالی خالق نسبت به مخلوق، و مفهوم «صدور» بر حضور خالق در مخلوق دلالت دارد، حال آنکه مفهوم «تکون»، هم متضمن ناهمانندی، و هم متضمن همانندی است، و ظاهراً به نحوی «تعالی» و کیفیت «حضور» را با هم تلفیق می‌کند.

اول آمده است. نک: مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، به کوشش عبدالکریم سروش، تهران، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۱۸۱۵، ص ۸۴ و همان، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۶، ص ۴۳۲. و همان، دفتر پنجم، بیت ۳۵۷۵، ص ۸۷۲.

۱. عبدالحکیم، خلیفه، ص ۲۶.

۲. همو، ص ۲۷.

۳. همو، صص ۲۷-۲۸.

عبدالحکیم معتقد است که این سه نظریه یکدیگر را رد نمی‌کنند و پذیرفتن هر سه آنها، در عین حال ممکن است؛ و اشاره دارد به اینکه، این نظریه‌ها احتمالاً سه تصویر از همان رابطه نامفهوم نهایی هستند که مولوی هر سه آنها را به کار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

مولوی مفهوم «صدر» را مورد تأمل قرار می‌دهد و این گونه بیان می‌دارد:

یک گوهری چو بیضه، جوشید و گشت دریا  
 کف کرد و کف زمین شد وز دود او سما شد  
 الحق نـهـان سپاهی، پوشیده پادشاهی  
 هر لحظه حمله آرد، و آنکه به اصل وا شد  
 گرچه ز ما نـهـان شد، در عالمی روان شد  
 تا نیستش نخوانی! گر از نظر جدا شد  
 گرچه صدف ز ساحل قطره ربود و گم شد  
 در بحر جوید او را، غواص کاشنا شد<sup>۲</sup>

### خاستگاه هستی‌شناسی مولوی

هستی‌شناسی مولانا در بستر اندیشه‌های اسلامی و قرآنی رشد و تکون یافته است. وی بر بنیاد آنچه که در آیات قرآنی و احادیث نبوی آمده، فلسفه آفرینش را از آیاتی چون «... و ان من شیء الا یسبح بحمده...»<sup>۳</sup> (موجودی نیست در عالم، جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست) برگرفته است. مولوی در راستای این بینش کلی، دریافته است که همه اجزای عالم همواره در مقام تسبیح پروردگار خویش‌اند، هر چند هیچ‌گاه قادر نخواهند بود به شایستگی خداوند، از عهده شکر و سپاس‌گزاری وی برآیند.<sup>۴</sup> به راستی، بی اغراق می‌توان گفت که شاعری مولوی، جز کوشش در سخن گفتن از عظمت پروردگار، بدان سان که خود را در جنبه‌های متفاوت زندگی آشکار می‌سازد، نیست. خداوندی که

۱. نک: عبدالحکیم، خلیفه، ص ۲۷.

۲. مولوی، جلال الدین، کلیات شمس، بر اساس چاپ بدیع الزمان فروزانفر، به کوشش کاظم برگ نیسی، تهران، ۱۳۸۱، غزل ۸۴۰، صص ۴۰۶-۴۰۷.

۳. قرآن کریم، اسراء، ۴۴.

۴. نک: مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۵۵۳-۳۵۵۵، ص ۳۲۱.

خود را بر مولانا جلال الدین آشکار ساخت، خدایی حیّ قیوم است، و نه علّت اولی، یا اصل و مبدأ نخستین، که یک بار دنیا را به هستی آورد و اکنون آن را بر حسب برنامه‌های از پیش تعیین شده حرکت می‌دهد. او خدایی است که خواست تا شناخته شود و خود را از گنج سرمدی خود، ظاهر ساخت: و گنجی است نامتناهی؛ از کلام آفریننده او همه چیز آغاز شد و به وجود آمد. و تنها از راه مشاهده قلبی نشانه‌های او در عالم هستی، که هر کدام از آنها بر آفرینندگی، قدرت و لطف و مرحمت حق شهادت می‌دهد، می‌توان به او نزدیک شد.<sup>۱</sup>

مولوی در هنگامه بیان غزلی، پرده از راز آفرینش برمی‌دارد و ضمن اشاره به آن می‌گوید:

مرا گویی که : چونی تو؟ لطیف و کمتر<sup>۲</sup> و تازه  
مثال حسن و احسانت، برون از حدّ و اندازه  
خوش آن باشد که می راند به سوی اصل شیرینی  
در آن سیران سقط کرده هزاران اسب و جمّازه<sup>۳</sup>  
همی کوشم به خاموشی ولیکن از شکر نوشی  
شدم هم خوی آن غمزه که آن غمزه ست غمّازه  
که کُنْزاً کُنْتُ مَخْفِیاً فَأَحْبَبْتُ بَأَنْ أَعْرِفَ  
برای جان مشتاقان به رغم نفس طنّازه<sup>۴</sup>

در حین بیان این غزل، مولوی به متن حدیث قدسی اشاره دارد که در میان عرفا از شهرت بسزایی برخوردار است فلسفه آفرینش را به خوبی توضیح می‌دهد. این حدیث عبارت است از اینکه: داوود(ع) علّت و انگیزه آفرینش جهان را از حضرت حق سؤال می‌کند و چنین پاسخ می‌شنود که: «کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِیاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ.»<sup>۵</sup> (گنج پنهانی بودم که خواستم شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم.)

۱. شیمل، آنه ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۵، صص ۳۱۵ و ۳۱۶.

۲. کمتر: فربه و گوشت آلو.

۳. جمّازه: شترتیزرو، هیون.

۴. مولوی، جلال الدین، کلیات شمس، غزل ۲۲۹۶، صص ۱۰۰۹-۱۰۱۰.

۵. یشربی در خصوص سند این حدیث مشهور می‌گوید: این حدیث در مقاصد الحسنه سخاوی، چاپ هند ص ۱۵۳ آمده است. ابن تیمیه و سیوطی آن را حدیث نمی‌دانند. زیرا هیچ‌گونه سندی (صحیح یا ضعیف)

مولوی در مثنوی معنوی با اشاره به این حدیث می‌گوید:

گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد

گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد<sup>۱</sup>

بر این بنیاد، مولوی سراسر آفرینش را مظاهر و آیینه‌های تجلی حق می‌شناسد.

به راستی، بنیاد آفرینش، جمال و زیبایی، و عشق به جمال و زیبایی است. ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب که پیش از آفرینش جهان خود هم معشوق بود و هم عاشق، خواست تا جمال خویش را آشکار سازد، و آفرینش را آینه جمال خود کرد. پس بنیاد آفرینش و پیدایش جهان، عشق حق به جمال خویش و جلوه جمال خویش است.

به راستی، خدا یک معشوق است، معشوق خویشتن خویش و معشوق همه آفرینش. آفرینش وسیله ظهور حق و زمینه معرفت و عشق خلق به آن معشوق حقیقی است.<sup>۲</sup>

### تطور هستی‌شناسی مولوی

تا پیش از آشنایی با شمس و چشم گشودن بر جهان فراخی که شمس در پیش روی وی قرار داد، مولانا نیز جهانی محدود در تنگنای ادارک خویش داشت و آن را در محدوده مسلک و مبانی اعتقادی خویش تفسیر می‌نمود. اما تعالیم شمس این تفسیر مولوی را از هستی - هم این جهان و هم جهان دیگر - دست‌خوش تغییر و دگرگونی ساخت. با تفسیر شمس، هر دو جهان در نگاه مولوی از حد و اندازه آشنای آن رهید و وسعت و بی‌کرانگی یافت. این جهان، دیگر نه با شیوه فلسفه و اصل «گردنده و گرداننده»، یعنی نظم علت و معلولی قابل تبیین بود و نه با مبانی مسلکی و اعتقادی نحله‌های مختلف روزگار او! بلکه بی‌کرانگی شگفتی بود که سخن گفتن از آن، تنها از عهده دهانی به پهنای فلک برمی‌آمد و

برای آن نیافته اند. (اللؤلؤ المرصوع: ص ۶۱) علی قاری نیز آن را در کتب موضوعات چاپ استانبول ص ۶۲ نقل کرده و مجعول دانسته است. اما وی و سیوطی هر دو، این حدیث را از نظر معنی صحیح دانسته‌اند. علی قاری می‌گوید: معنای این حدیث از این آیه بدست می‌آید که: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (ذاریات/ ۵۶) برای اینکه ابن عباس عبادت را به معنی معرفت گرفته است. (موضوعات

ص ۶۲). نک: یثربی، سیدیجی، عرفان نظری، پاورقی ص ۴۷.

۱. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۶۷ و ۲۸۶۸، ص ۱۳۰.

۲. یثربی، سیدیجی، عرفان نظری، صص ۴۷ و ۴۸.

مولوی به هنگام سیر در کرانه‌های چنین جهانی بود که به حقارت و فقر رقت آور  
تفسیرهای فلسفه‌ها و شریعت‌های مختلف از آن، پی می‌برد. فلسفه‌ها و شریعت‌ها، جهانی  
کهنه، ثابت و بی‌تحرك داشتند با خدایی کهنه، ثابت و بی‌تحرك، و مولوی با تجربه زمین‌ها  
و آسمان‌های تازه‌ای در ولایت عشق، هر روز از این جهان کهنه و بی‌تحرك، و خدای ثابت  
و کلیشه‌وار آن بیزاری می‌جست. تصویری که او از حقیقت هستی می‌دید، هیچ شباهتی با  
تلقین‌ها و توهم‌های مسلک‌های دینی یا فلسفی نداشت. از این رو ابلاغ و توصیف چنین  
جهانی با شیوه‌های آشنای فلسفه‌ها و شریعت‌ها، و با زبان روزمره دانش و دین و فلسفه  
برای وی نامقدور بود.<sup>۱</sup>

در نگاه مولوی، کل هستی جلوه و نمودی از هستی اوست. خداوند در جهان، تجلیات  
گونگونگی دارد و جلوه‌های مختلف او، موجودات گوناگونی آفریده است. این جلوه‌های  
مختلف، برای این است که انسان متوجه وجود یگانه شود و خودش را غرق او سازد.<sup>۲</sup>  
مولوی خود در این باره می‌گوید:

این من و ما بهر آن بر ساختی      تا تو با خود نرد خدمت باختی  
تا من و تو ها همه یک جان شوند      عاقبت مستغرق جانان شوند<sup>۳</sup>

در تفسیر این ابیات نیکلسون می‌گوید: حق تعالی مخلوق را بدان منظور آفرید تا او را  
پرستش کند.<sup>۴</sup> اما او در حقیقت هم عبد است و هم معبود و «غیریت» یا «تعین» (من و ما)  
جز وهمی و خیالی برخاسته از ملازمه دو وجه، که حقیقت واحد را تحت آن می‌توان  
مشاهده کرد، نیست.<sup>۵</sup> انقروی نیز در شرح این ابیات، هستی‌شناسی مولوی را بیشتر مد نظر  
قرار می‌دهد و می‌گوید: حقیقت واحد، این تعینات کثیر را برای آن پدید آورد و بر قامت  
کائنات لباس خلق را در پوشانید، که بر حسب شئون ذاتی‌اش و صفات ظاهری‌اش، نرد  
خدمت عبادت را در بازند، که اگر با نظر حقیقت بینی در آنها توجه شود، دیگر جدایی و

۱. درگاهی، محمود، رسول آفتاب، تهران، ۱۳۷۹، ص. ۵۵.

۲. مسعودی فر، جلیل، معرفت‌شناسی مثنوی معنوی، مشهد، ۱۳۸۱، ص. ۲۱۹.

۳. مولوی، جلال اللّین، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۹۰-۱۷۹۱، ص. ۸۳.

۴. قرآن کریم، ذاریات/۵۶.

۵. نیکلسون، رینولد الین، شرح مثنوی معنوی مولوی، به کوشش حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۴، دفتر اول،



فراق در آنها دیده نمی‌شود، زیرا که غیریت فقط به اعتبار کثرت و صورت است که قابل تشخیص می‌شود. انقروی در تکمیل بیان خویش در این زمینه به این سخن شیخ اکبر در اول فتوحات اشاره می‌کند:

العبد حق و رب حق      فی‌الیت شعری من الملکف  
ان قلت عبد فذاک میت      او قلت ربی انی یکلف

و معتقد است که راز این آیه کریمه در این زمینه آن است که برای انسان عارف، کافی است که در همه حال «الله» بگوید و غیر او را ترک کند.<sup>۱</sup> کما قال الله تعالی: «قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون.»<sup>۲</sup>

با این اوصاف و با توجه به بیت دیگر مولوی در مثنوی:

او چو جان است و جهان چون کالبد      کالبد از جان پذیرد نیک و بد<sup>۳</sup>

تفسیر دیگری از هستی‌شناسی مولوی را از زبان کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی در ذیل این بیت یادآوری می‌کنیم. وی می‌گوید: غیرت هر موجود حکایت از غیرت خداوندی دارد و از آنجایی که غیرت را از صفات متشابه می‌شناسند، و در اخبار «الحق غیور» نیز آمده است، می‌توانیم این صفت را از صفات خداوندی به شمار آوریم، با این تفاوت که غیرت حق را نمی‌توان هم چون غیرت آدمیان به شمار آورد. خوارزمی استدلال می‌کند که بنابر حکم «یُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» و بر اساس قضیه «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ»، صفت محبت بر خداوند از اوصاف ثابت است و از آنجایی که محبت بی غیرت نیست و شکی نیست که محبت خداوند، امری حقیقی است و نه از جنس محبت مجازی مخلوقات، پس چون محبت مجازی، همواره غیرت را به همراه دارد، بی‌گمان لازم است که محبت خداوندی همواره بیشتر از محبت مجازی غیرت را به همراه داشته باشد. وی سپس در تعریف غیرت اشاره می‌کند که صفت غیور، اجازه نمی‌دهد که محبوبش را با دیگری هم

۱. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، شرح کبیر انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۷۲۰

- ۷۲۱.

۲. انعام: ۹۱.

۳. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۶۷، ص ۸۲.

نشین ببیند<sup>۱</sup> و بر این اساس است که خداوند هیچ گاه اجازه نمی‌دهد که هستی که مخلوق و محبوب وی است، به دیگری اشتغال داشته باشد. اگرچه از نظر وی، اساساً وجود «وجود» دیگری در عالم، امری محال است و اینها مطالبی است که از سر ناگزیری در مقام لفظ و بیان، به آنها اشارت می‌رود.

### تأملی در اسرار آفرینش و نسبت آن با حواس و عقول ما آدمیان

جهان یا عالم هستی، تنها در محدوده حواس ظاهر ما شناخته و خلاصه نمی‌شود، بلکه این جهان روح و باطنی هم دارد که آن را ماوراء طبیعت یا عالم غیب یا عالم غدم نیز می‌گویند. عالم غیب، عالم شهادت را در بطن و آغوش خود گرفته است و مانند روح در بدن ما، بر آن تسلط و تصرف دارد و بر آن فرمان می‌راند و نظام این عالم محسوسات را سامان می‌بخشد.<sup>۲</sup> مولوی ضمن اشاره به ابیات زیر از حکیم سنایی غزنوی:

آسمان هاست در ولایتِ جان      کارفرمایِ آسمانِ جهان  
در ره روح، پست و بالاهاست      کوه‌هایِ بلند و دریاهاست

آن را این گونه تفسیر می‌کند و می‌گوید:

غیب را آبری و آبی دیگرست      آسمان و آفتابی دیگرست  
ناید آن الا که بر خاصانِ پدید      باقیانِ فی لیسِ من خَلقِ جدید<sup>۳</sup>

به واقع، در هستی‌شناسی مولوی، ما آدمیان که در جهان محسوس مشهود به سر می‌بریم، در حقیقت متعلق به جهان نامحسوس نامشهود بزرگ‌تر و فراخ‌تری هستیم که آن را به حواس ظاهر در نمی‌یابیم و از درک و فهم آن عاجزیم. بنابراین، هر موجودی که متعلق به عالم غیب و عالم فوق حس و خیال ما باشد، جزء اسرار به‌شمار می‌آید و ورود آن موجود ماورائی به قلمرو طبیعت ما، بسی رازآفرین و شگفت‌انگیز خواهد بود.<sup>۴</sup>

۱. خوارزمی، کمال‌الدین حسین بن حسن، *جواهرالاسرار و زواهرالانوار*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۷.

۲. موحد، عزیز، *عشق و عرفان در مکتب مولانا*، تهران، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱.

۳. مولوی، جلال‌الدین، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، ابیات ۲۰۳۹ - ۲۰۴۰، ص ۹۳.

۴. نک: موحد، عزیز، ص ۲۵۲.

مولوی در تبیین این مرتبه از هستی‌شناسی خود، به طرح داستان حضرت مریم و ظهور ملک بر وی می‌پردازد و این نکات را به زیبایی به نمایش می‌گذارد.<sup>۱</sup> بر اساس آنچه که مولوی در ذیل این داستان بیان می‌دارد، تجلی همه موجودات قدسی و آسمانی مانند ملائک، به صورتی است که این موجودات هم با ما هستند و هم مستقل از ما، و این همان واقعه‌ای است که در فاصله میان طبیعت و ماوراء طبیعت رخ داده است.<sup>۲</sup> از سوی دیگر، تمامی موجودات نه تنها مسخ و مُذکّر صانع خود هستند، بلکه با او رابطه عاطفی نیز دارند، یعنی آن که همگی عاشق او نیز هستند.<sup>۳</sup> نگاه به این ابیات حافظ این دیدگاه را تأیید می‌کند.

روشن از پرتو حسنت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

ناظر روی تو صاحب نظرانند ولی

سرگیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست<sup>۴</sup>

گاهی مولوی از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید که حتی عدم نیز عاشق خداوند است:

حضرت پر رحمت است و پر کرم عاشق او هم وجود و هم عدم<sup>۵</sup>

مولانا بر این باور است که تمامی اجزای آفرینش از حیات برخوردارند و در عین حال از ادراک و شعور حضور خداوند نیز بهره‌منداند. و در این رابطه، مبنای سخن مولوی تنها قرآن است و معتقد است که نباید همانند معتزلیان در این خصوص دست به تأویل آیات قرآنی زد،<sup>۶</sup> بلکه اشاره دارد که آدمی با فراهم آوردن موجبات تجربه باطنی و عرفانی، خود قادر خواهد بود که حقیقت حیات مخلوقات را درک کند. وی می‌گوید:

۱. نک: مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۰۰-۳۷۸۸، صص ۴۹۴-۴۹۷.

۲. نک: موحّد، عزیز، صص ۲۵۳ - ۲۵۴.

۳. مشرف، مریم و حسن حیدرزاده سردرود، «ادراک دینی در ذات هستی در معارف بهاء ولد و مثنوی معنوی»، مجموعه مقالات مولانا پژوهی، دفتر اول، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰.

۴. حافظ، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۸۶، غزل ۷۳، ص ۵۸.

۵. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۴۹.

۶. نک: همان، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۳-۱۰۲۸.

سنگ بر احمد سلامی می‌کند      کوه یحیی را پیامی می‌کند  
 ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم      با شما نامحرمان ما خامشیم  
 چون شما سوی جمادی می‌روید      محرم جان جمادان چون شوید  
 از جمادی عالم جان‌ها روید      غلغل اجزای عالم بشنوید  
 فاش تسبیح جمادات آیدت      و سوسه تاویل‌ها نربایدت<sup>۱</sup>

باز در جای دیگر مولوی تأکید می‌کند که رمز درک حیات و شنیدن سخنان سنگ ریزه و کوه، همان برخوردار بودن از حیات باطنی است که منجر به زندگی و حیات واقعی در روح آدمی می‌شود، تا بدین وسیله آدمی نسبت به ذکر و تسبیح مخلوقات خداوندی از بصیرت و هوشیاری برخوردار شود. بر همین اساس وی اشاره می‌کند که همه اجزای جهان در نظر عوام مرده‌اند، اما در نزد خداوند بندگانی مطیع و دانا به شمار می‌روند.

جمله اجزای جهان پیش عوام      مرده و، پیش خدا دانسا و رام<sup>۲</sup>

و یا

باد و خاک و آب و آتش بنده اند      با من و تو مرده با حق زنده اند<sup>۳</sup>

و یا

نطق آب و نطق خاک و نطق گل      هست محسوس حواس اهل دل<sup>۴</sup>

چنانکه اشاره رفت، در هستی‌شناسی مولوی تمام ذرات هستی هوشمند و مسبح‌انگاشته می‌شوند و عشق در آنها سریان دارد. با این همه، در نظر وی، تمام اجزای جهان، چه جاندار و چه بی‌جان، چه ذی‌شعور و چه فاقد شعور، عاشق جفت خویش نیز پنداشته می‌شوند. مولوی خود در تبیین دیدگاه‌هایش نوعی از روابط عاشقانه را در میان آنها به نمایش می‌گذارد. به عنوان نمونه، ما به تصویرگری وی از روابط عاشقانه میان آسمان و زمین اشاره‌ای می‌کنیم:

۱. همان، ابیات ۱۰۱۸-۱۰۲۲.

۲. همان، دفتر ششم، بیت ۸۶۰.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۸۴۱.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۳۲۸۴.

جمله اجزای جهان زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش  
 هست هر جزوی از عالم جفت خواه راست هم چون کهربا و برگ کاه  
 آسمان گوید زمین را مرحبا با توام چون آهن و آهنربا  
 آسمان مرد و زمین زن در خرد هر چه آن انداخت این می‌پرورد  
 ... پس زمین و چرخ زادان هوشمند چونک کار هوشمندان می‌کنند<sup>۱</sup>

لازم به ذکر است که مولوی در پی این توصیف‌ها، که در خصوص روز و شب نیز ادامه می‌یابد، به حکمت‌های عمیق در پس این روابط نیز اشاره‌های دقیقی می‌کند که در اینجا مجال پرداختن به آنها وجود ندارد.<sup>۲</sup>

### هستی به عنوان حقیقتی متناقض نما<sup>۳</sup>

از آنجا که ظواهر فریبنده است، انسان دنیا را «هستی» و خودش را موجودی در میان سایر موجودات تلقی می‌کند. اما آنچه که وجود دارد حقیقی دارد، تنها خداست. اگر وجودمان را در عرض وجود او قرار دهیم، خواهیم دید که وجود ما سراسر برآمده از اوست و ما از خود هیچ وجودی نداریم. ما پرتوی از نور وجود او دریافت داشته‌ایم و دیری نمی‌گذرد که این پرتو به منشأ خود باز می‌گردد. از این رو، آنچه در ظاهر موجود به نظر می‌آید، در واقعیت امر «نیست» است؛ و آنچه «نیست» به نظر می‌آید، به راستی «هستی» است.<sup>۴</sup>

مولوی در این رابطه می‌گوید:

نک جهان نیست شکل هست ذات و آن جهان هست شکل بی ثبات<sup>۵</sup>

و

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم<sup>۶</sup>

۱. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۴۱۰ و ۴۴۰۰-۴۴۰۳.

۲. برای تفصیل بیشتر نک: همان، دفتر سوم، ابیات ۴۴۱۱-۴۴۱۹.

۳. پارادوکسیکال: paradoxical

۴. چیتیک، ویلیام، صص ۱۹۹-۲۰۰.

۵. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۷۹۸.

۶. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۰۲۶.

مولوی در ذیل عنوان «مثال عالم هست نیست نما، و عالم نیست هست نما» در دفتر پنجم به تبیین این دیدگاه خود درباره هستی می‌پردازد و مثال آن را با کف و دریا، و گرد و خاک و باد توضیح می‌دهد. شهیدی در شرح این ابیات مثنوی به سخنان غزالی در این زمینه اشاره می‌کند و می‌گوید: «گردبادی که در هوای صافی از زمین برخیزد، بر صورت مناره مستطیل بر خویشتن می‌پیچد. کسی درنگرد، پندارد که خاک خود را می‌پیچد و می‌جنباند، و نه چنان است که با هر ذره از آن هواست که محرک وی است، لیکن هوا را نتوان دید و خاک را توان دید.»<sup>۱</sup> وی سپس اشاره می‌کند که «دیدگانی که در خواب هستند، هر آنچه را که می‌بینند همه وهم و خیال است. و چون دنیا حلم نائم است، پس آنچه در این جهان می‌بینیم، نسبت به عالم دیگر خیالی بیش نیست. مولوی برای اثبات این نظر خویش، چنان که شیوه اوست از مثال‌های محسوس استفاده می‌کند.»<sup>۲</sup>

اکبرآبادی نکات بدیعی را در تفسیر این ابیات مولوی ذکر نمی‌کند و تنها به معانی برخی از واژه‌های مشکل آن بسنده می‌کند.<sup>۳</sup> گولپینارلی نیز در تفسیر این ابیات مولوی، تنها به ترجمه روان این ابیات روی می‌آورد و آن را برای مخاطبان کافی می‌داند.<sup>۴</sup>

اما سجادی درباره این ابیات مولوی با بیانی شیرین چنین می‌گوید:

«اگر بر مولانا خرده گیرند که آفتاب هستی چگونه از مشرق نیستی سربرمی‌آورد؟ در پاسخ به قرآن مجید استشهد می‌جوید که: خدای زنده را از مرده برمی‌آورد، برزگر نیز بذر در غله دان عدم می‌افکند؛ اما یقین دارد که روزی از آن "بر" خواهد گرفت. خدای مبدع است و مبدع از "نیست"، "هست": می‌آفریند ... مردمان جز ظواهر هیچ نبینند و از باطن، که رشته ظاهر در کف اوست غافلند. کار خدا به ساحران می‌ماند: دنیای مادی را که "نیست" است و هیچ، در چشم دنیاداران زیبا و صافی جلوه می‌دهد و جهان عدم را که هر چه هست از اوست، فانی و نیست می‌نمایاند. جهان نیز به جادوگری ماند که سیم عمر ما

۱. شهیدی، سیدجعفر، شرح مثنوی، تهران، ۱۳۸۲، دفتر پنجم، صص ۱۶۰ - ۱۵۹.

۲. همان جا.

۳. نک: اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی مولوی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۰۳۵.

۴. نک: گولپینارلی، عبدالباقی، نشر و شرح مثنوی شریف، ترجمه و توضیح توفیق ه سبحانی، تهران، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۶ و ۱۴۵.

را در برابر کرباس مهتاب می‌ریاید. ما را به خواب و خیال سرگرم دارد و سرمایه عمر از کف ریاید؛ و چون هنگام مرگ در رسد، جز حسرت، چیزی نصیب آدمی نماند. و چون چنین است باید در قول و عمل به خدا پناه برد و از او یاری جست.<sup>۱</sup>

نیکلسون نیز همانند اکبرآبادی در پیرو بیان این ابیات، به نکات درخوری اشاره نمی‌کند و بدون هر گونه توضیحی از کنار این ابیات می‌گذرد.<sup>۲</sup> اما انقروی همانند دیگر ابیات، در شرح این ابیات مولوی، از زبانی کافی و وافیه بهره می‌برد و با دیدگاهی عرفانی در شرح این ابیات می‌کوشد. وی در شرح ابیات اول این بحث:

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم

بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار<sup>۳</sup>

می‌گوید: «حق تعالی "نیست" را "هست" و محتشم نمود و "هست" را بر شکل "عدم" نشان داد. حق تعالی دریا را مستور کرد و کف و زبد را آشکار کرد و باد را پوشاند و به تو غبار را نمود. یعنی، حضرت حق تعالی این دنیا را که در حقیقت نیست و عدم است با کمال قدرتش، موجود و بزرگ نمود؛ و اعیان ثابت و عقل‌ها و ارواح را که در واقع موجودند، به شکل عدم نموده است. مثلاً بحر حقایق را با صور اشیاء، که کف را می‌مانند، پوشانده و صور اشیاء را که بر مثال کف هستند، آشکار کرد. مثل آنکه باد را پوشانده و غبار را آشکار کرده است. پس اهل صورت اشیاء را که چون غبارند می‌بینند و از باد محرک بی‌خبرند. و اهل معنی عقل‌ها و ارواح و اعیان ثابت را که در وجود صور اشیاء تصرف کرده‌اند، می‌بینند و می‌دانند تصرف حقیقی از الله تبارک و تعالی است. چنان که مولانا صور اشیاء را به منزله غبار دانسته و ارادت و قدرت حق را به باد گردانگیز تشبیه می‌کند.»<sup>۴</sup>

با این حال، عالم از نظر مولانا، چیزی است نامتناهی که همواره رو به گسترش دارد و «هستی» و «دو مفهوم متضاداند که از تعارض آنها، همه تغییرات در کائنات ظاهر می‌شود. باید یادآوری کرد که «نیستی» (عدم) در نظر او «عدم محض» نیست، بلکه رفتن «صورتی»

۱. سجادی، سیدعلی محمد، مثنوی معنوی از نگاهی دیگر، تهران، ۱۳۸۶، صص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۲. نک: نیکلسون، رینولدالین، شرح مثنوی معنوی مولوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۸.

۳. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۰۲۶ - ۱۰۲۷.

۴. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، ج ۱۲، صص ۳۶۳ - ۳۶۴.

(عدم)، و آمدن صورتی دیگر (وجود) است. و باز آن وجود، یعنی صورت ظاهر شده، دوباره معدوم می‌شود و جای خود را به صورتی دیگر می‌دهد و این «تبدل صورت» هاست که دیالکتیک هستی را در خود نمایان می‌کند.<sup>۱</sup>

مولوی معتقد است که تمام دوگانگی‌های این جهان خاکی، از اسارت بی‌رنگی‌ها در عالم رنگ زاده است. وی بر این حقیقت باور دارد که هر آن کسی که به این ساحت از هستی که وی آن را دنیای بی‌رنگی می‌نامد، راه یابد، به دنیایی قدم نهاده است که در آنجا موسی و فرعون با هم آشتی کرده‌اند.<sup>۲</sup> وی باور دارد که اختلاف در ادیان از دوگانگی‌ها و چندگانگی‌ها برخاسته، نه از حقیقت دین. وی با آوردن مثال‌هایی هم چون اگر صد کتاب هم باشد، غرض از همه آنها، جز یک باب نیست؛ اگر به صد جهت هم روی بگردانی، مقصود محراب است؛ تمام راه‌ها به یک خانه می‌رسند و ...<sup>۳</sup> در صدد آن است که این دیدگاه خود را تبیین کند.

مولوی با بیان این مثال‌ها در پی این است که آدمی دریابد که همه رنگ‌ها و نگارها، حجاب‌ها و مکرها، امری عاریتی است و رنگ باقی «صبغة الله» است و بس.<sup>۴</sup> وی توضیح می‌دهد که این همه چون و چرا، همانند کفی بر روی دریای بی چون، در کشاکش است و این دریا در ذات و عمل ضد و مثلی ندارد. هستی‌ها از وی خلعت وجود پوشیده و هستی یافته‌اند.<sup>۵</sup>

گولپینارلی تأکید می‌کند که اگر این نوع از شناخت هستی در جان آدمی تحقق یابد، آدمی بیش از آنکه به ولنگاری گرفتار شود و در ورطه هلاکت و خیالات باطل درافتد، به نوعی آشتی با هستی، و یا به تعبیر رایج‌تر به نوعی از وحدت وجود عملی دست می‌یابد که از ثمرات آن می‌توان به بلند نظری بیکران و شکوفایی انسانیت انسان اشاره نمود که آدمی را

۱. شفیع کدکنی، *غزلیات شمس تبریز*، تهران، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۸.

۲. نک: مولوی، جلال الدین، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، بیت ۲۴۷۲.

۳. گولپینارلی، عبدالباقی، *مولانا جلال الدین زندگانی*، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، به کوشش و ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، ۱۳۸۴، ص ۲۷۳.

۴. نک: مولوی، جلال الدین، *مثنوی معنوی*، دفتر ششم، ابیات ۴۷۰۸-۴۷۱۰.

۵. نک: همان، دفتر ششم، ابیات ۱۶۱۸-۱۶۱۹.



بر تخت فرمانروایی حقیقی بر هستی می‌نشانند و دنیا را به ابدیت متصل می‌کنند، که در نتیجه آن، خلایق از آدمی چیزی جز خیر و نیکی نصیب نمی‌برند.<sup>۱</sup>

### اصالت و جایگاه انسان در هستی

خداوند جهان را به خاطر انسان آفریده است و انسان جوهر آفرینش، و جهان عَرَض آن است. یعنی همه جهان فرع وجود آدمی، و انسان هدف آفرینش است و خداوند تاج کرامت را تنها بر سر انسان نهاده است.<sup>۲</sup> بر همین بنیاد مولوی می‌گوید:

تاج کرمنا بر فرق سرت  
طوق اعطیناک آویز بورت  
جوهر است انسان و چرخ او را عرض  
جمله فرع و پایه اند و او غرض<sup>۳</sup>

از یک سو خداوند انسان را خلیفه و جانشین خود بر روی زمین قرار داده و او را اشرف مخلوقات خویش ساخته است. در عین حال، انسان آینه جمال الهی است.<sup>۴</sup> مولوی می‌گوید:

پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای تا بود شاهش را آینه ای<sup>۵</sup>

و از سوی دیگر، انسان در نقطه‌ای از هستی ایستاده است که «جهان» و «جان جهان» را احساس می‌کند. از نظر مولانا پایگاه انسان در کائنات والاترین پایگاه است. زیرا خوب‌ترین جلوه‌ای که آن مطلق در صورت نمودهای هستی داشته، در انسان، یعنی در این عالم صغیر مشاهده می‌شود. اگرچه عشق در همه کائنات سرّیان دارد و حرکت در جهان از نیروی عشق است، اما به مناسبت این که عشق در انسان تجلّی دیگری دارد، پایگاه او والاتر از دیگر پدیده‌هاست.<sup>۶</sup> مولوی می‌گوید:

۱. نک: گولینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال اللّٰتین ...، صص ۲۷۳ - ۲۷۴.

۲. اسراء: ۷۰: «و لقد کرمنا بنی آدم».

۳. مولوی، جلال اللّٰتین، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۵۷۵ و ۳۵۷۳.

۴. مسعودی فر، جلیل، ص ۱۸۶.

۵. مولوی، جلال اللّٰتین، مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۱۵۳.

۶. شفیع کدکنی، محمدرضا، ص ۵۷.

جمله اجزای خاک، هست چو ما عشقناک

لیک تو ای روح پاک نادره تر عاشقی<sup>۱</sup>

بزرگ ترین هدیه ای که خداوند به آدمی عطا فرمود، آن بود که همه اسماء را به او تعلیم داد.<sup>۲</sup> دانستن اسم هر چیزی، به معنی تسلط داشتن بر آن و کار کردن با آن است. از این رو، خداوند بشر را قادر ساخت که هر چیز را به اسم خاص خودش بخواند و با بخشیدن این توانایی به او، آدمی را حکمران حقیقی زمین و هر چه درو هست، کرد.<sup>۳</sup>

بوالبشر که علم الاسما بگست صد هزاران علمش اندر هررگست  
اسم هر چیزی چنان کآن چیز هست تا پایان جان او را داد دست<sup>۴</sup>  
از سوی دیگر، مولوی انسان را امانت دار خداوند می‌داند. به موجب اشارت قرآنی، خداوند امانت الهی را بر آسمان و زمین و کوه‌ها عرضه کرد و آنها از قبولش سر باز زدند و انسان آن را با اشتیاق پذیرفت.<sup>۵</sup> البته این امانت الهی را که مولانا عبارت از «اختیار» می‌داند، می‌داند، بعضی از صوفیه «معرفت الهی» خوانده‌اند. اگرچه تعبیر مولانا هم با مفهوم معرفت منافات ندارد، و معرفت صوفیه که وسیله نیل بدان، مجاهده و تزکیه نفس است، بدون تحقق اختیار ممکن نیست. گویی «اختیار» از یک سو انسان را به محنت تردید و دودلی دچار می‌کند و از سوی دیگر، با عشق که لازمه آن رها شدن از اسارت خود است، وی را به تسلیم عاشقانه عاری از تردید باز می‌گرداند.<sup>۶</sup> مولوی می‌گوید:

در نبی بشنو بیانش از خدا آیت اشْفَقْنِ أَنْ يَحْمِلُنْهَا

این تردد هست در دل چون و غا کین بود به، یا که آن حال مرا<sup>۷</sup>

همایی در معرفی جایگاه انسان در هستی‌شناسی مولوی، بر این نکته انگشت تأکید می‌گذارد که نوع انسان «کون جامع» یعنی موجود و مخلوق جامع است. به راستی، انسان

۱. مولوی، جلال الدین، کتبات شمس، غزل ۳۰۲۶، بیت ۸، ص. ۱۳۱۰

۲. بقره: ۳۱: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا».

۳. شیمیل، آنه ماری، شکوه شمس، ص ۳۴۸.

۴. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۲۳۷ - ۱۲۳۸.

۵. احزاب: ۷۲.

۶. نک: زرین کوب، عبدالحسین، سرنی، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۴۹.

۷. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۲ و ۵ و ۲ و ۵ و ۲۰۷ - ۲۰۸.

نسخهٔ جامعی است از هر آنچه که در جمیع مراتب هستی از مجردات و مادیات و موجودات زمینی و آسمانی جامعهٔ وجود برتن کرده اند. به تعبیر دیگر، انسان همان عالم صغیر است، که نمونه و نمودار هر چه را که در عالم کبیر وجود یافته است، در درون خویش دریافته است. همایی در ادامه بازگو می‌کند که از نظرگاه عرفانی، چه بسا روحانیت انسان کامل به گونه‌ای است که آدمی را به جایگاه عالم کبیر بالا می‌برد و مجموعهٔ هستی را به یک بارگی در جایگاه عالم صغیر فرو می‌کاهد.<sup>۱</sup> وی در ادامه می‌افزاید، هر جزوی از اجزای عالم مظهر اسمی و صفتی مخصوص از اسماء و صفات الهی است؛ و نوع انسان به طور کلی مظهر جمیع اسماء و صفات است، یعنی مظهر اسم «الله» که محل جمع تمامی اسماء و صفات کمال و جمال و جلال الهی است.<sup>۲</sup>

بر بنیاد آنچه که از ویژگی‌های بارز انسانی در این گفتار رفت، دریافتیم که آدمی، عصارهٔ آفرینش در هستی است؛ خلیفهٔ خداوندی در پهنای هستی شمرده می‌شود، و امانت‌دار امانت بزرگ خداوندی است که هیچ یک از اجزای دیگر هستی را یارای تحمل این بار بزرگ امانت داری خداوندی نبوده است و آدمی بر بنیاد آنچه که «ظلوم و جهول» است، تن به این قمار بزرگ داد.

ابراهیمی دینانی در شرح غزلی<sup>۳</sup> از غزلیات مولوی، به ویژگی دیگری از انسان در هستی‌شناسی مولوی اشاره می‌کند و می‌گوید: «خصلت انسان این است که در محدوده‌ها باقی نمی‌ماند، بلکه همواره می‌خواهد محدودیت‌ها را بشکند. انسانیت انسان هم به همین است. به طور کلی، هر چیزی دارای محدوده است، جز انسان. هر موجودی

۱. نک: همان، دفتر چهارم، بیت ۵۲۰. (پس به صورت عالم اصغر توی/ پس به معنی عالم اکبر توی)

۲. نک: همایی، جلال الدین، مولوی نامه، تهران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۸۹

۳. غزل یاد شده عبارت است از:

ز میخانه دگربار، این چه بوی است؟	دگربار این چه سور و گفستگوی است؟
جهان بگرفت ارواح مجرد	زمین و آسمان، پره‌ای و هوی است
بیا ای عشق! این می از چه خم است؟	اشارت کن، خرابیات از چه سوی است؟
چه می گویم! اشارت چیست؟ کاین جا	نگنجد فکرتی، کان همچو موی است

برای تفصیل بیشتر نک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع شمس، به کوشش کریم فیضی، تهران، ۱۳۸۹،

محدوده دارد. فرشتگان محدوده دارند و هم چنین جماد و نبات و حیوان هم محدوده‌ای دارند که بیشتر از آن نمی‌توانند حرکت کنند. تنها انسان است که محدوده ندارد.<sup>۱</sup> در توضیح این ویژگی انسان در هستی‌شناسی مولوی، ابراهیمی دینانی می‌افزاید: «نمی‌توان برای سیر آدمی حد و مرزی تعیین کرد. در حقیقت انسان در بحری، کرانه ناپیدا در حال شناسست و در دریایی غوطه‌ور است که ساحل ندارد و یا در بیابانی می‌رود که کرانه‌اش هرگز معلوم نیست. . . هر گاه انسانی محدودیت پیدا کند و حدودش معین شود، دیگر حیوانی بیش نیست و عظمت انسان، در اصل، در همین بی‌کرانگی و نامحدود بودن اوست.»<sup>۳</sup>

#### معناشناسی دنیا در هستی‌شناسی مولانا

شالوده‌نگرش عارفان مسلمان به دنیا از تعالیم قرآنی تأثیر پذیرفته است. خداوند در قرآن کریم، بارها تأکید کرده است که در زمین سیر و سیاحت کنید، از عاقبت گذشتگان درس بگیرید<sup>۴</sup> و از کیفیت آفرینش مطلع شوید.<sup>۵</sup> خداوند نشانه‌ها و آیات خویش را در آفاق و انفس آشکار کرد<sup>۶</sup> و انسان به هر طرف که رو کند، وجه الله را می‌بیند.<sup>۷</sup>

مولوی به این حقیقت آگاهی داشت که میان این دنیا و آخرت فاصله‌ای وجود ندارد. این دنیا در آن جهان است و آن جهان نیز محیط بر همین دنیاست. ما نیز اگر چگونگی این دنیا را بشناسیم، خواهیم فهمید که دنیا در دل آخرت است، و میان دنیا و آخرت نه تنها خصومتی وجود ندارد، بلکه نسبت دوستی و زمینه‌سازی و مشارکت در امر واحد نیز دیده

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع شمس، ص. ۴۴۲.

۲. همان، ص ۴۴۳.

۳. همان‌جا.

۴. انعام: ۱۱.

۵. عنکبوت: ۲۰.

۶. فصلت: ۵۳.

۷. بقره: ۱۱۵.

می‌شود.<sup>۱</sup> مولوی که هفت شهر عشق را می‌شناخت و با جغرافیای جهان معنویت مأنوس بود، هیچ مرز جغرافیایی میان دنیا و آخرت نمی‌بیند و می‌گوید:

دنیا همگی عقباست اندر نظر عارف

دنیا چو عقبا شد دنیا مبارک باد<sup>۲</sup>

دنیای مولوی، نه دنیای نومیدی و اندوه ملحدانه خیامی است که به آن سوی دنیای حس نمی‌اندیشد، و نه اقلیم سرد و بی روح زاهد خانقاه است که به دنیای حس نمی‌نگرد.<sup>۳</sup> نه جهان پر از خشکی و خشونت واعظان است و نه محدوده کوچک و محقر دانش و تجربه! بی‌کرانگی موج و جوشانی است که در سرتاسر آن شور، طراوت، معنی و حیات موج می‌زند، و زندگی را جاده دراز آهنگ شادمانه‌ای می‌کند که انسان در سراسر آن نغمه می‌خواند و عشق می‌ورزد.<sup>۴</sup>

چنین دنیایی «از جهت بداهت‌اش (حضور بودنش) فقط در خور آن است که تجربه و احساس شود، نه آنکه وصف شود.»<sup>۵</sup> پس، آن را تنها کسانی درمی‌یابند که زمینه‌های هم‌دلی و هم‌جوشی با مولوی را در جان خویش تعبیه کرده باشند، تا بتوانند همراه با او، در دنیای او به پرواز درآیند، و سخن مولوی تنها دعوتی از این کسان است.<sup>۶</sup>

مولانا هرگز دنیا را زشت و کائنات را مطرود، و روی زمین را نکوهیده نمی‌داند. در نظر وی آنچه به نام دنیا نکوهش می‌شود، یا به عبارت صحیح‌تر، دنیای نکوهیده، همان حرص و آز، و در نیافتن حقیقت است. بدین تقریر، دنیا مفهومی است که به قدر دانش هر کس تغییر می‌کند و از دیده کسی که به حقیقت دست نیافته است، این دنیا به مثابه برزخی است.<sup>۷</sup> چنان که او می‌گوید:

۱. نک: سروش، عبدالکریم، *اوصاف پارسایان*، تهران، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۰.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۱۹۹.

۳. زرین کوب، عبدالحسین، *سرنی*، ج ۱، ص ۱۵.

۴. همانجا.

۵. عبدالحکیم، خلیفه، ص ۵۸.

۶. درگاهی، محمود، ص ۵۶.

۷. گولپینارلی، عبدالباقی، *مولانا جلال الدین* . . .، ص ۲۷۴.

ای دهان تو خود دهانه دوزخی وی لبان تو بر مثال برزخی

نور باقی پهلوی دنیای دون شیر صافی پهلوی جوهای خون<sup>۱</sup>

از دیدگاه کسانی که به بینش حقیقی دست یافته‌اند، گنج این جهان ناگزیر مرداری بیش نیست.<sup>۲</sup> و گرفتار این زندان، تا روزی که افلاشش به ثبوت نرسد، در مجلس دنیا باقی خواهد ماند.<sup>۳</sup> اهل دنیا جملگی زندانی اند و درون زندان در انتظار مرگ نشسته‌اند، مولوی می‌گوید: نادرند زندانیانی که جسم در زندان و جان در عالم علوی دارند؛<sup>۴</sup> اینان در چاه دنیا دنیا افتاده‌اند و درون چاه عکس خود را دیده‌اند.

چنین برمی‌آید که دنیای نکوهیده در نظر مولانا، دنیایی است که انسان را به آرامش اجتماعی نمی‌رساند و آینده‌ای مطمئن برای وی تأمین نمی‌کند و او را به حیاتی آزاد از بندها و سرشار از صفای درون سوق نمی‌دهد. دنیایی است اسیر چنگال حرص، و راه نیافته به نشئه ابدی. پهنه‌ای است که آرامش روحانی انسان‌ها را برهم می‌زند و انسان را از مقام والای انسانی تنزل می‌دهد، تا جایی که هر کس به منافع فردی و شخصی خود می‌اندیشد. جایگاهی است که حرص و آز در آن فرمان می‌رانند و گستره‌ای است محاط، با شرط‌هایی که حرص و آز را به وجود می‌آورند.<sup>۵</sup>

در تعریف دیگری از دنیا، مولوی مثال دنیا را به مانند حمامی می‌داند که از دو چهره برخوردار است. یک چهره آن داخل حمام است که آب و صابون دارد و محل شستشوی بدن است و چهره دیگر آن، کثافات و تون‌هایی است که در آتش‌دان‌های حمام می‌رود. مولوی معتقد است که آنهایی که دنیا را به درستی شناخته‌اند، زنبیل‌های کثافات را می‌کشند و به یکدیگر فخر می‌فروشند. اما زیرکان فارغ از این غوغا، که آن را به درستی شناخته‌اند، در این دنیا به شستشوی خود مشغول‌اند.<sup>۶</sup>

۱. مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۲-۱۳.

۲. نک: همان، بیت ۵۹۴.

۳. نک: همان، بیت ۶۵۵.

۴. نک: همان، دفتر ششم، ابیات ۳۴۰۳-۳۴۰۴.

۵. گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال‌الدین . . .، ص ۲۷۵.

۶. نک: سروش، عبدالکریم، ص ۱۰۴.

شبهوت دنیا مثال گلخن است که ازو حمام تقوی روشن است  
 لیک قسم متقی زین تون صفاست زانک در گرمابه است و در نقاست  
 اغنیا ماننده سرگین کشان بهر آتیش کردن گرمابه بان<sup>۱</sup>

مولوی تأکید می‌کند که شستشوی خویشتن در حمام دنیا، کاری آخرتی است و فخرفروشی بر سر حمل کثافات، کاری دنیایی. بر این بنیاد، مولوی دریافته است که این دنیا رویه دیگر آخرت است و ما اگر چشمی از غیب باز کنیم، در خواهیم یافت که در جهان دیگر نشسته‌ایم.<sup>۲</sup>

به راستی، این گونه می‌توان دریافت که نفس دنیا و هستی از نگاه مولانا، نه تنها از ارزش و اهمیت خالی نیست، بلکه تنها محل ممکن برای درک عنایات خداوندی نیز هست و آدمی در مواجهه با آن می‌بایست جایگاه و دیدگاه خود نسبت به آن را تعریفی دوباره نماید، تا از مواهب و معانی آن بهره‌ای درخور نصیب برد.

#### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، ۱۳۸۳.
- همو، شعاع شمس، به کوشش کریم فیضی، تهران، ۱۳۸۹.
- ابن عربی، فصوص الحکم، به کوشش و ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، ۱۳۸۵.
- اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی مولوی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۳.
- انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، شرح کبیر/ انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، ۱۳۸۰.
- چیتیک، ویلیام، راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، ۱۳۸۲.
- حافظ، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۸۶.

۱. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۳۷-۲۳۹.

۲. نک: سروش، عبدالکریم، ص ۱۰۵.

- خوارزمی، کمال الدین حسین بن حسن، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، ۱۳۸۴.
- درگاهی، محمود، *رسول آفتاب*، تهران، ۱۳۷۹.
- دهباشی، مهدی، «تبیین هستی، یکی از مبانی حکمی و عرفانی مولانا، از نگاه حکمت سبزواری»، نشریه تخصصی مولانا پژوهی، سال اول، بهار ۱۳۸۹.
- ریاحی امین، زهرا، «آفرینش در مثنوی معنوی»، مجموعه مقالات مولانا پژوهی، دفتر سوم مولوی و دین، تهران، ۱۳۸۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، *سرنوی*، تهران، ۱۳۷۹.
- سجادی، سیدعلی محمد، *مثنوی معنوی از نگاهی دیگر*، تهران، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم، *اوصاف پارسایان*، تهران، ۱۳۷۱.
- شهیدی، سیدجعفر، *شرح مثنوی*، تهران، ۱۳۸۲.
- شیمیل، آنه ماری، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۵.
- عبدالحکیم، خلیفه، *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، ۱۳۷۵.
- *قرآن کریم*.
- قیصری، داوود، *رسائل قیصری*، رساله در توحید و نبوت و ولایت، به کوشش سید جلال آشتیانی، تهران، ۱۳۸۱.
- گولینارلی، عبدالباقی، *مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها*، به کوشش و ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، ۱۳۸۴.
- همو، نثر و شرح مثنوی شریف، ترجمه و توضیح توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، ۱۳۸۱.
- مسعودی فر، جلیل، *معرفت شناسی مثنوی معنوی*، مشهد، ۱۳۸۱.
- مشرف، مریم، و حسن وحیدزاده سردرود، «ادارک دینی در ذات هستی در معارف بهاء ولد و مثنوی مولوی»، مجموعه مقالات مولانا پژوهی، دفتر اول، تهران، ۱۳۸۶.
- مولوی، جلال الدین، *غزلیات شمس*، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، ۱۳۸۷.
- همو، *فیه مافیه*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۸ و ۱۳۸۱ و ۱۳۸۸.
- همو، *کلیات شمس*، بر اساس چاپ بدیع الزمان فروزانفر، به کوشش کاظم برگ نیسی، تهران، ۱۳۸۱.



- همو، مثنوی معنوی، به کوشش عبدالکریم سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- موحد، عزیز، عشق و عرفان در مکتب مولانا، تهران، ۱۳۸۲.
- نیکلسون، رینولد البین، جان جان، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۸۱.
- همو، شرح مثنوی معنوی مولوی، به کوشش حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۴.
- همایی، جلال الدین، مولوی نامه، تهران، ۱۳۶۹.
- یثربی، سیدیحیی، عرفان عملی، قم، ۱۳۸۹.
- همو، عرفان نظری، قم، ۱۳۸۹.